VISIT…

HANS-HELMUTH GANDER

Existenzialontologie und Geschichtlichkeit (§§ 72–83)

Originalbeitrag erschienen in:
Thomas Rentsch (Hrsg.): Martin Heidegger, Sein und Zeit.
Berlin: Akademie-Verlag, 2001, S. [229] - 251

11

Hans-Helmuth Gander

Existenzialontologie und Geschichtlichkeit (§§ 72–83)

Andreas und Beatrice Graf von Kornis
in Freundschaft zugeeignet

11.1 Exposition des Problems der Geschichtlichkeit

Im Aufweis der Geschichtlichkeit gelangt die Untersuchung der Zeitlichkeit ins Ziel, so daß sich erst jetzt die Analyse der ontologischen Struktur des Daseins rundet. Damit schließt die Geschichtlichkeitsthematik positiv an das Phänomen der Selbstheit an. Heidegger verdeutlicht das zu Beginn des § 72 in der für Kapitelanfänge üblichen Manier, den Gedankengang so zu rekapitulieren, daß aus dem Ergebnisstand jener Punkt freigelegt wird, der der weiteren Untersuchung die Richtung anzeigt. In diesem Sinne findet der Aufweis der Geschichtlichkeit Einsatz und Leitfaden in der „vollzogene[n] Interpretation des eigentlichen Ganzseinkönnens des Daseins" (376), das sich als der „in der Sorge verwurzelte, gleichursprüngliche Zusammenhang von Tod, Schuld und Gewissen" (372) enthüllt und die Eigentlichkeit der Existenz im vorlaufenden Sichentwerfen auf die unüberholbare Möglichkeit des Todes verbürgt.

Um dem Verständnis der Geschichtlichkeit vorzuarbeiten, exponiert Heidegger das Problem mittels eines *Selbsteinwandes*, indem er sich fragt, ob bislang „das Ganze des Daseins hinsichtlich seines eigentlichen Ganz*seins* in die Vorhabe der existenzialen Analyse gebracht [worden sei]" (372). Bevor die Frage inhaltlich entfaltet wird, soll die *methodologische Funktion* des Selbsteinwandes erhellt werden, um zusätzliches Licht in die Architektonik des Kapitels zu bringen.

Auffällig ist, daß die Strategie des in der Dramaturgie Heideggerscher Schriften oft genutzten Instruments des Selbsteinwandes keine Revokation in eigener Sache initiiert. Kunstvoll als *retardierendes Moment* eingesetzt, dient das Stilmittel zur Schärfung des Problembewußtseins, indem etwas

implizit Mitgeführtes, aber in der ontologischen Struktur noch nicht hinreichend präzise Entfaltetes eigens in den Blick tritt. Insofern motiviert der Selbsteinwand in der Art eines methodisch gewählten Zweifels eine den Gedankengang weiterführende Explikation, in der die Komplexität des Sachverhaltes angereichert wird.

Allerdings ist dieses methodische Spiel eines à deux mains. Denn die Möglichkeit zur Selbstklärung verknüpft in der Regel eine Außenperspektive, wie sie sich unter den Vorzeichen traditioneller Positionen oder auf der Basis semantischer Verknüpfung in alltäglichen Vorstellungen einstellt, mit der Option einer Bekräftigung des Einwandes. Vorderhand lädt Heidegger deren kritisches Potential in Richtung Plausibilität positiv auf, um sie in ihrem Recht anzuerkennen, dies aber nur „in ihren eigenen Grenzen" (377). Hinter dieser Einschränkung steht die Absicht, alltägliche wie traditionelle Meinungen einer *ontologischen Tiefenschicht* zuzuführen. Aus diesem Ansatz her wird der fundamentalontologischen Position eine Überlegenheit gesichert, die sich gegenüber kritischen Einwänden von vornherein immunisiert. Bestenfalls werden diese in ihren ontisch existenziell bezeugten Sinngehalten als Indikatoren gefaßt, die ohne es selbst zu durchschauen auf existenziale Strukturen verweisen können.[1] Ein in Frage Stellen des Erreichten, wie sie der Selbsteinwand evoziert, ist bei Heidegger demnach nur in Gestalt einer *Autorevision* möglich.

Man darf daher Heideggers Selbstbescheidungsrhetorik nicht zu wörtlich nehmen. Zwar heißt es , daß es „einzig darum [gehe], die der heutigen Generation erst noch bevorstehende Aneignung der Forschungen *Diltheys* an ihrem Teil vorbereitend zu fördern" (377) bzw. er die Absicht habe, durch die existenzial-zeitliche Analyse des Daseins „den Geist des *Grafen Yorck* zu pflegen, um dem Werke *Diltheys* zu dienen" (404). Ohne Zweifel hat der frühe Heidegger von Dilthey starke Impulse erhalten (vgl. Gander 2001), aber auf der Ebene von *Sein und Zeit* ist eine vorbehaltlos positive

1 Für Ricoeur zeigt das die *Sein und Zeit* auszeichnende *„sprachliche* Arbeit" (Ricoeur 1991,100). Allerdings verstrickt sich Heidegger in eigentümliche Schwierigkeiten. Denn indem er den existenzialen Sachverhalten zur Sprache verhelfen möchte, muß er sich entscheiden, entweder neue Begriffe zu bilden oder gar überhaupt neue Worte zu erfinden, um den Preis, im diskursiven Sinne kaum mehr verstanden zu werden. Weitere Heideggersche Optionen bestehen darin, „semantische Verwandtschaften aus[zu]nützen, die zwar im alltäglichen Gebrauch in Vergessenheit geraten, aber noch im Wortschatz der deutschen Sprache bewahrt sind, oder [...] die alten Bedeutungen dieser Worte auf[zu]frischen, ja in einem Maße [zu] etymologisieren, daß dabei de facto neue Bedeutungen herauskommen, diesmal auf die Gefahr hin, daß die Worte nicht mehr in eine andere Sprache übersetzbar sind, ja nicht einmal mehr in die gewöhnliche deutsche Sprache" (ebd.).

Anbindung an Dilthey, wie er es suggeriert, nicht mehr gegeben. ‚Sich in Dienst stellen' vollzieht in Wahrheit eine fundamentalontologische Indienstnahme, und zwar in den §§ 75–77 vornehmlich mit dem Ziel, die Historie der Geschichtlichkeit nach- und unterzuordnen. Was für Dilthey gilt, gilt auch für Nietzsche oder Hegel, die in den Schlußkapiteln gleichfalls eine exponierte Stellung einnehmen. Heidegger liest deren Gedanken, wie § 76 und § 82 verdeutlichen, im Lichte seiner eigenen Position, also im Sinne jener frei zugestandenen Gewaltsamkeit, die für ihn im Unterschied zur philosophiehistorischen Forschung das ebenbürtige Verhältnis zwischen Denkern als ein „Zwiegespräch unter anderen Gesetzen" (GA 3, XVII) erfährt, wobei die Prämissen solcher Gesetzesannahmen durchweg aus der eigenen Perspektive formuliert werden. Das heißt, er liest die anderen so, daß, wie der Hegel-Paragraph bis in die Auswahl der Zitate hinein zeigt, gesehen nur wird, was er schon weiß, ja wissen zu wollen beabsichtigt. Trägt der Referenzbezug hinsichtlich der genannten Autoren im Ansatz der Heideggerschen Zuwendung bereits deren fundamentalontologische Überbietung in sich, so läßt sich über die Sachhaltigkeit der Auseinandersetzung mit Hegel, Nietzsche, Dilthey oder Yorck erst auf der Basis einer vorgängigen Klärung der existenzialontologischen Verfassung der Geschichtlichkeit entscheiden.[2] Um deren Profilierung geht es nun im folgenden.

11.2 Geschichtlichkeit im Blick auf das vulgäre Geschichtsverständnis

Den Aufweis der Geschichtlichkeit, der die Aussage ‚das Dasein ist geschichtlich' als „existenzial-ontologische Fundamentalaussage" (332) bewährt, entwickelt der § 72 im Ausgang des genannten Selbsteinwandes. Heidegger registriert selbstkritisch, daß die Analytik, indem sie im Blick auf das „*existierende* Ganzsein" (373) das Sein zum Tode präferierte, das Dasein darauf fixierte, „wie es gleichsam ‚nach vorne' existiert und alles Gewesene ‚hinter sich' läßt" (373), obzwar vom Ganzsein nur die Rede sein

2 Durch die gebotene Selbstbeschränkung wird der vorliegende Beitrag auf eine differenzierende Auseinandersetzung mit Heideggers Lesarten der genannten Autoren weitgehend verzichten müssen. Auch wird die Untersuchung insgesamt wie bei einem Netz eher auf die entscheidenden Knotenpunkte achten als die lineare Entwicklung der Gedankenführung ausbreiten können. Zur Orientierung über die Schrittfolge der Paragraphen vgl. Luckner 1997, 157–181.

kann, wenn der ‚Anfang', die *Geburt* mitbedacht wird. So gilt es, das Ganzsein hinsichtlich „der *Erstreckung* des Daseins *zwischen* Geburt und Tod" (373) aufzuklären. Auf eine Formel gebracht heißt es: „Das faktische Dasein existiert gebürtig, und gebürtig stirbt es auch schon im Sinne des Seins zum Tode" (374). Damit wird das Zwischen-Geburt-und-Tod als die Einheit des Lebenszusammenhangs, die Heidegger terminologisch als *Geschehen* faßt,[3] sinnkonstitutiv in die „Verfassungsganzheit der Sorge" (374) gegründet, was bedeutet, daß das ontologische Verständnis der Geschichtlichkeit als existenzialer Struktur des Daseins aus der eigentlichen Zeitlichkeit her gewonnen werden muß (vgl. Heinz 1982, 138–163).

Mit dieser Zuspitzung konturiert sich der „*Ort* des Problems der Geschichte" (375). Er läßt sich weder in der herkömmlichen Vorstellung von Historie noch in der Rückführung auf deren erkenntnis- oder wissenschaftstheoretische Grundlagen finden, da sie Geschichte nur als Objekt einer Wissenschaft begreifen und d. h. die ihr vorausspringende „Seinsart des Geschichtlichen aus der Geschichtlichkeit und ihrer Verwurzelung in der Zeitlichkeit" (375) übersehen. Diese ontologische Tiefenschicht erschließt sich methodisch in der „existenziale[n] Konstruktion der Geschichte" (376). Ihre Einsatzstelle findet sie im Durchgang durch die Verdeckungen und Verstellungen des vulgären Geschichtsverständnisses, und zwar als die Konkretisierung der im Vollzug der phänomenologischen Destruktion offen gelegten Geschichtlichkeit, in der ihrerseits das Geschehen der, wie Heidegger sagen wird, Welt-Geschichte als „das innerweltliche ‚Geschehen' des Zuhandenen und Vorhandenen" (389) gründet.

Wichtig ist, daß unbesehen des Umstandes, daß hier erstmals von der „phänomenologischen Konstruktion" (375) gesprochen wird, diese Methode nicht erst und einzig im Blick auf die Geschichtlichkeit in Anwendung kommt (vgl. Blust 1987, 314). Auf der Vollzugsebene ist sie – wenngleich begrifflich nicht expliziert – in den Zeitlichkeitsanalysen bereits im Einsatz. Mit anderen Worten ist die phänomenologische Konstruktion so mit der Destruktion verzahnt, daß sich beide wechselseitig fordern (vgl. GA 24, 29–32). Das zeigt sich daran, daß Heidegger bei der Suche nach der geeigneten „Einsatzstelle für die ursprüngliche Frage nach dem Wesen der Geschichte, das heißt für die existenziale Konstruktion der Geschicht-

3 In dieser Wortwahl zeigt sich Heideggers glückliche Hand für Begriffsbildungen, in denen er zur Charakterisierung eines existenzialen Phänomens Anklänge im überkommenen Wortsinn nuancenreich ineinander spielen läßt. Denn nach seiner verbalen Seite deutet ‚Geschehen' auf ein Zeitigen hin, während die substantivische Bedeutung eine Nähe zum Wort ‚Geschichte' aufweist.

lichkeit" (378) im nächsten Schritt das, was sonst mit den Worten ‚Geschichte' und ‚geschichtlich' intendiert wird, einer destruierenden Betrachtung unterzieht.

Den Einstieg wählt er so, daß die Bedeutung von Geschichte als Historie zunächst ausgeklammert bleibt und statt dessen Geschichte als „‚geschichtliche Wirklichkeit'" (378) ins Blickfeld rückt. Zu beachten ist, daß er zwar die Bahnen des herkömmlichen Verständnisses von Geschichte ausschreitet, aber dies so, daß deren Ausdeutung im Blick auf die ‚geschichtliche Wirklichkeit' ihren Bezugspunkt hat in dem in vollem Umfang bereits eingesehenen und im § 74 explizierten existenzial-ontologischen Begriff der Geschichtlichkeit des Daseins. Das erklärt den grob rasternden Zuschnitt, mit dem Heidegger das Netz der geschichtlichen Wirklichkeit auf die Spannung zwischen vulgärem Verständnis von Geschichte und dem Geschehen des Daseins zuzieht.

In diesem Sinne erscheint *Geschichte* für das gewöhnliche Verständnis zunächst als *das Vergangene*, dem Heidegger den „merkwürdigen Doppelsinn" (378) abgewinnt, zum einen im Blick auf die Vergangenheit unwiederbringlich „damaligen Ereignissen" (378) zuzugehören und als „Reste eines griechischen Tempels" (378) noch vorhanden zu sein und somit ein Stück Vergangenheit mitgegenwärtig zu halten. Daneben bezeichnet Geschichte im vulgären Verständnis „Herkunft" (378). Sie bestimmt sich als „Ereignis- und ‚Wirkungszusammenhang', der sich durch ‚Vergangenheit', ‚Gegenwart' und ‚Zukunft' hindurchzieht" (378 f.). In einer Nähe hierzu hält sich die Bedeutung, wonach Geschichte „das Überlieferte als solches" (379) bezeichnet. Weiterhin macht Heidegger für die vulgäre Auffassung geltend, daß Geschichte „die Region des Seienden [bezeichnet], die man mit Rücksicht auf die wesentliche Bestimmung der Existenz des Menschen durch ‚Geist' und ‚Kultur' von der Natur unterscheidet" (379).[4]

Als Grundzug des gewöhnlichen Geschichtsverständnisses heißt es zusammenfassend: „Geschichte ist das in der Zeit sich begebende spezifische Geschehen des existierenden Daseins, so zwar, daß das im Miteinandersein ‚vergangene' und zugleich ‚überlieferte' und fortwirkende Geschehen im betonten Sinne als Geschichte gilt" (379) und in ihren Bedeutungsvarianten sich dadurch auszeichnet, daß sie sich „auf den Menschen als das

4 Der Hinweis, daß es dabei nicht schon um eine Frage der Seinsart geht, läßt ex negativo im Hintergrund das hier noch unausgeschöpfte kritische Potential ahnen, das im Ansatz des Daseins die tradierte Unterscheidung von Natur und Geist als eine kategoriale Mißdeutung des phänomenalen Sachverhaltes des In-der-Welt-seins unterläuft (vgl. Brandner 1994,133 f.).

‚Subjekt' der Ereignisse" (379) beziehen. Im Bezugspunkt Mensch findet Heidegger die Einsatzstelle, von der aus er im Vollzug der phänomenologischen Destruktion der vulgären Daseinsauslegung und ihrer Geschichtsdeutungen die existenziale Konstruktion der Geschichtlichkeit leisten will.[5] Das ist nur möglich, wenn die vulgäre Daseinsauslegung Geschichte nicht schlechterdings verfehlt, sondern sich eine Spur der Zugänglichkeit zu Geschichte und Geschichtlichkeit bewahrt, die es im archäologischen Abbau der Verdeckungen aufzufinden gilt. Diese Spur sieht Heidegger im Umstand „des merkwürdigen Vorrangs der ‚Vergangenheit' im Begriff der Geschichte" (379).

Heidegger schließt an die im gewöhnlichen Geschichtsverständnis erst genannte Bedeutung des *Vergangenen* an, wonach etwas im Sinne eines historischen Gegenstandes (Erbstück, alter Hausrat) in seinem Vorhandensein ein Stück Vergangenheit mitvergegenwärtigt. Mit Bezug auf seinen geschichtlichen Charakter ist es unerheblich, ob das Objekt von historischem Interesse ist, im Museum steht oder noch benutzt wird. Entscheidend ist, daß „es an ihm selbst irgendwie *geschichtlich* ist" (380), wobei dieses irgendwie als *„der* spezifische Vergangenheitscharakter, der es zu etwas Geschichtlichem macht" (380), darin liegt, daß „die *Welt* [vergangen ist], innerhalb deren sie [die Erbstücke im Hausrat], zu einem Zeugzusammenhang gehörig, als Zuhandenes begegneten und von einem besorgenden, in-der-Welt-seienden Dasein gebraucht wurden" (380). Von daher bringt Heidegger den Befund der Analyse auf den Punkt: „Die *Welt* ist nicht mehr. Das vormals *Innerweltliche* jener Welt aber ist noch vorhanden" (380).

So, wie die Analyse angelegt ist, besitzt sie in der Komposition der Gedankenführung eine *Überleitungsfunktion*, d. h. sie soll „die Exposition der Grundverfassung der Geschichtlichkeit vorbereiten" (379). Das wird deutlich, wenn der nächste Schritt das Nicht-mehr-sein der Welt expliziert, indem er darauf rekurriert, daß Welt als ontologischer Strukturbegriff einzig „in der Weise des *existierenden* Daseins [ist], das als In-der-Welt-sein *faktisch* ist" (380) und gemäß der ekstatischen Zeitlichkeit auch nie vergangen, sondern immer nur da-gewesen ist. Von daher haben in entsprechender Passung die „noch vorhandenen Altertümer [...] einen

5 Figal macht hier auf konzeptionelle Schwierigkeiten aufmerksam, da die Analyse zu Geschichte und Geschichtlichkeit ansetzt, ohne daß die vollständige Konzeption der Zeit bereits ausgearbeitet vorliegt, weshalb für ihn das 5. Kapitel kompositorisch eher „unglücklich platziert" (Figal 2000, 313) erscheint. Zum sachlich-historischen Kontext der Schlusskapitel vgl. Heidegger/Jaspers 1990, dazu v. Herrmann 1991a.

‚Vergangenheits'- und Geschichtscharakter auf Grund ihrer zeughaften Zugehörigkeit zu und Herkunft aus einer gewesenen Welt eines da-gewesenen Daseins" (380 f.).

In dieser methodisch forcierten Zurichtung auf das Dasein wird leicht übersehen, daß Heideggers Versuch, am *Zeugcharakter* das Problem der Geschichtlichkeit zu exponieren, in der Analyse so überzeugend gar nicht ist. Denn ist im strengen Sinne wirklich *im* Zeugcharakter, also in der ontologischen Funktion seiner Dienlichkeit die Struktur des an ihm selbst Geschichtlichen auszumachen? Im Charakter *als Zeug*, in seiner *Zuhandenheit* läßt sich schwerlich ein triftiger Unterschied ausmachen zwischen dem mehr als zweihundert Jahre alten Schreibtisch, an dem ich zu Hause arbeite, und dem 30 Jahre alten, den ich in der Universität nutze. Gleichwohl gibt es diesen Unterschied, dieses an ihm selbst Geschichtliche, das Seiendes zum historischen Gegenstand macht und worauf der Hinweis auf das Nicht-mehr-sein der Welt abzielt. Dabei handelt es sich *nicht* um den Zeugcharakter i. e. S., sondern um den im Zeug mit begegnenden Verweisungszusammenhang im ontologischen Charakter seiner *Bedeutsamkeit*, der die „Weltzugehörigkeit" (381) des nichtmenschlich Seienden konstituiert. Historische Gegenstände, die Heidegger aufgrund ihrer Weltzugehörigkeit terminologisch als das „Welt-geschichtliche" (381) anspricht, begegnen innerweltlich anders bedeutsam als nicht historische, sofern, selbst wenn sie in Gebrauch sind, ihre Bedeutsamkeit für mich auf der synchronen Achse ihrer Funktionalität immer schon vertikal durchkreuzt ist von der Diachronie ihrer vormals gewesenen, aber darin nun entzogenen Bedeutsamkeit für Andere. Sie konstituiert in der manifesten Präsenz der Dinge eine *Latenzschicht*, die uns so etwas wie die geschichtliche Erfahrung eines Weltentzugs ermöglicht und historischen Gegenständen in der ihnen so eingeschriebenen sinnbezüglichen Doppeldatierung den Rang von Zeugnissen verleiht.

Aus der spezifischen Bedeutsamkeit der historischen Gegenstände her gestalten sich das Verhalten zu ihnen und mithin die Weisen, wie ich mich daraus selbst verstehe, *sofern ich* – und das ist die Voraussetzung – *darum weiß*. Das bedeutet, daß das an ihm selbst Geschichtlichsein der Dinge in seiner Zugänglichkeit konstitutiv an ein *geschichtliches Wissen* gebunden ist, das somit ontologische Funktion des Historischseins i. S. des spezifischen Vergangenheitscharakters der Dinge als welt-geschichtliche ist.[6] Bestätigt das zuletzt nicht, was traditionell philosophisches wie vulgäres Geschichts-

6 Vgl. Figal 2000, 314 ff. und Brandner 1994, 130–134.

verständnis erkannt haben, daß nämlich der Mensch das primäre Subjekt der Geschichte sei? Wie unterscheidet sich davon Heideggers These vom Dasein als dem primär Geschichtlichen? Auf diesen existenzial-ontologisch zu bestimmenden Unterschied kommt es an, der sich über das „ontische Faktum" (382) des Geschichtlichseins des Daseins hinaus für Heidegger in der Lösung des konstitutionstheoretischen Problems formuliert, das er am Ende der Exposition in die zum Herzstück seiner Analyse überleitende Frage faßt: *„inwiefern und auf Grund welcher ontologischen Bedingungen gehört zur Subjektivität des ‚geschichtlichen' Subjekts die Geschichtlichkeit als Wesensverfassung?"* (382).

11.3 Die Wesensverfassung der Geschichtlichkeit

Um die Frage zu beantworten, ist es nötig, den „ontologischen Ort des Problems der Geschichtlichkeit" (377) zu konturieren. Das tut Heidegger, wenn er bezüglich des in der Frage intendierten Konstitutionsproblems die Zeitlichkeit in ihrem als apriorischen Seinssinn der Sorge erwiesenen transzendentalen, d. i. „geltungsbegründenden Sinne" (Gethmann 1974, 312) in den Blick rückt, um die Geschichtlichkeit als „eine konkretere Ausarbeitung der Zeitlichkeit" (382) aufzuweisen, was der Geschichtlichkeit eine transzendentale Funktion zumißt, sofern die *„Erstreckung* des Daseins *zwischen* Geburt und Tod" (373) qua ‚Geschehen des Daseins' im ganzen als transzendentaler und d. i. konstituierender Prozeß fungiert (Gethmann 1974, 316 f.). Dabei ist das Geschehen des Daseins von vornherein auf seine mögliche Ganzheit hin zu begreifen, das sich verbürgt als das „vorlaufende Sichentwerfen auf die unüberholbare Möglichkeit der Existenz, den Tod" (383).

Vor dem Hintergrund dieser existenzial-transzendentalen Anlage verdeutlicht sich Heideggers Absicht, „das ontologische Problem der Geschichte als existenziales" (382) fundieren zu wollen, welchem Ziel die an den § 73 anschließenden Untersuchungen zur Welt-Geschichte im § 75 vorarbeiten. Die terminologische Neukodierung des Begriffes ‚Welt-Geschichte' rekurriert in der ontologischen Valenz darauf, daß mit „der Existenz des geschichtlichen In-der-Welt-seins [...] Zuhandenes und Vorhandenes je schon in die Geschichte der Welt einbezogen ist" (388). Die daraus sich ergebende Doppelbedeutung von ‚Welt-Geschichte' faßt zum einen „das Geschehen von Welt in der existenzialen Ganzheit des Daseins" (389) und deutet zum zweiten darauf, daß eine geschichtliche Welt nur als Welt des innerweltlich Seienden ist, das sich an ihm selbst auch als ‚Welt-

Geschichtliches' ansprechen läßt und d. h. nicht erst aufgrund einer historischen Objektivierung als geschichtlich gilt.

In dieser Grundausrichtung ist es stimmig, aber keineswegs unproblematisch, wenn Heidegger im Ansatz seiner Analysen, die im § 75 auf die Unterscheidung von ‚eigentlicher Geschichtlichkeit' und ‚uneigentlicher Welt-Geschichte' aufbauen, von vornherein tradierte Auffassungen hinsichtlich der Möglichkeit, in der Geschichte ein genuines Phänomen des Öffentlichen zu begreifen, unterläuft. Bezüglich Heideggers Primat der Geschichtlichkeit des je einzelnen Daseins gibt Ricoeur zu bedenken, daß sich von hier aus eine Antwort auf die Frage, wie man „von der Geschichte jedes einzelnen zur Geschichte aller gelangen [soll]" (Ricoeur 1991, 119), notgedrungen schwierig gestaltet. Ehe Heideggers mit Hilfe der existenzialen Strukturen von *Schicksal* und *Geschick* unternommener Lösungsversuch betrachtet werden soll, muß ein für die Stringenz der Gedankenführung bedeutsames Faktum thematisiert werden, nämlich daß er in bezug auf die Zeitigung als Geschehnischarakter der Zeitlichkeit den für ein Verständnis der Geschichtlichkeit spezifischen Bezug zur existenzialen *Gewesenheit* profiliert. Den Ansatz dafür bietet, daß das Sichentwerfen auf eigene Möglichkeiten i. S. des entschlossenen Vorlaufens ein Zurückkommen auf das eigene faktische Daß ist.

Mit der *Faktizität* lenkt Heidegger den Blick darauf, daß die Möglichkeiten, auf die der Einzelne sich verstehend entwirft, geschöpft werden aus dem mit der Geworfenheit ihm Mitgegebenen, und dies so, daß erst im entwerfenden Verstehen das faktisch Mitübernommene seinerseits aufgeschlossen wird (vgl. Volkmann-Schluck 1996, 75). Mit anderen Worten gibt es kein entschlossenes Vorlaufen in das im Sein zum Tode zu ergreifende Selbstsein, kein auf sich Zukommen, das nicht zugleich ein Zurückkommen auf sich selbst ist, wobei „die Entschlossenheit, in der das Dasein auf sich selbst zurückkommt [...] die jeweiligen faktischen Möglichkeiten eigentlichen Existierens *aus dem Erbe* [erschließt], das sie als geworfene *übernimmt*" (383). Das in diesem Übernehmen sich vollziehende Zurückkommen faßt er in seinem Geschehnischarakter als das „Sichüberliefern überkommener [d. i. ererbter] Möglichkeiten" (383). Im existenzialen Begriff des *Erbes*, in dem sich die Aspekte des Empfangenen und des zu Übernehmenden in ihrer Zusammengehörigkeit erweisen, fixiert er den *Ursprung der Existenzmöglichkeiten in der Geworfenheit.*

Dasein findet sich als geworfener Entwurf versetzt in ein Selbst- wie Weltverhältnis vorgängig konfigurierendes Erschlossensein, das den Existenzvollzug mit Blick auf die identitätsstiftenden Optionen daseinsmäßiger Entwürfe ebenso individuell (u. a. Leiblichkeit) wie auch transsubjektiv

(kulturell, historisch) vorzeichnet und so verendlicht. Dasein übernimmt sich im Entwurf seiner Möglichkeiten im Horizont vorgängiger Ausgelegtheit so, daß es diese im Vollzug seiner ererbten Existenzmöglichkeiten ausdrücklich oder unausdrücklich mit realisiert. Darin böte sich Gelegenheit, Geschichte und Geschichtlichkeit i. S. des Geschehens des In-der-Welt-seins im Ausgang und Ansatz vom ‚synchronen Mitgeschehen mit Anderen' oder ‚diachronen Überlieferungsgeschehen' (vgl. Brandner 1994, 134) zu konzipieren – *nicht so* für Heidegger, für den im Blick auf die Authentizität des Existenzvollzuges entscheidend bleibt, daß die Übernahme des Erbes im Lichte der eigensten Möglichkeit des Daseins geschieht, also aus der vorlaufenden Entschlossenheit als dem „Freisein *für* den Tod" (384). Denn in ihm erschließt sich das Dasein als „Ziel schlechthin" (384) sein eigentliches Selbstsein. Nun markiert das Sein zum Tode die „Endlichkeit der Zeitlichkeit" (386), die in ihrem Strukturzusammenhang knapp vergegenwärtigt Heideggers Grundannahme unterstreicht, daß nur „Seiendes, das als zukünftiges gleichursprünglich gewesend ist, [...] die eigene Geworfenheit übernehmen und augenblicklich sein [kann] für ‚seine Zeit'" (386). Damit fügt sich die Geschichtlichkeit i. S. der „konkreteren Ausarbeitung der Zeitlichkeit" (382) deren dreigliedriger Struktur, wobei das Auf-sich-zurückkommen jetzt die Bedeutung des *Sichüberlieferns* annimmt, in dem sich das Dasein zeitigend zur eigenen Geschichte verhält.

Mit der in der Freiheit zum Tode „ergriffene[n] Endlichkeit der Existenz" (384) bildet sich das Kriterium aus, hinsichtlich der zu übernehmenden ererbten Möglichkeit alles bloß Kontingente auszuscheiden, um als Dasein „in die Einfachheit seines *Schicksals*" (384) zu gelangen. Wie Heidegger den Begriff Schicksal einführt, bezeichnet er keine von außen Handlungsspielräume negierende bzw. determinierende Macht. Das Dasein ist sich qua Entschlossenheit selbst sein Schicksal, das als solches das Wesen der endlichen Freiheit bestimmt. Schicksal ist Heideggers „Nachfolgebegriff für Autonomie" (Brandner 1994, 139), in dem das Dasein „sich frei für den Tod ihm selbst in einer ererbten, aber gleichwohl gewählten Möglichkeit *überliefert*" (384).

Das geschichtliche Sichüberliefern überkommener Möglichkeiten schließt kein explizites Wissen um deren Herkunft ein. Wohl aber besitzt das Dasein die Möglichkeit, „das existenziale Seinkönnen, darauf es sich entwirft, *ausdrücklich* aus dem überlieferten Daseinsverständnis zu holen" (385), aber nicht, um es als ehemals Wirkliches wiederzubeleben. Vielmehr handelt es sich bei dem entschlossenen Sichüberliefern ererbter Möglichkeiten um eine verwandelnde Aneignung. Sie faßt Heidegger als *Erwide-*

rung, die vollzogen wird in Betracht der gewesenen Existenzmöglichkeit aus einem immer schon mitlaufenden zeitkritischen Bezug zur eigenen uneigentlichen Gegenwart. Das Erwidern ist insofern zugleich ein „*Widerruf* dessen, was im Heute sich als ‚Vergangenheit' auswirkt" (386), den er als „*Entgegenwärtigung* des Heute und [...] Entwöhnung von den Üblichkeiten des Man" (391) faßt. Terminologisch wird das mit Wissen vollzogene ausdrückliche Sichüberliefern einer dagewesenen Existenzmöglichkeit mit dem von Kierkegaard inspirierten Begriff als *Wiederholung* fixiert.[7] Sie bezeichnet „den Modus der sich überliefernden Entschlossenheit, durch den das Dasein ausdrücklich als Schicksal existiert" (386) und qua endlicher Freiheit sich von der Verfallenheit an das Man löst und in der vorlaufenden Entschlossenheit sein eigentliches Selbstsein, d. h. die „*Treue* der Existenz zum eigenen Selbst" (391) konstituiert.

11.4 Der Ansatz der Geschichte und die Frage nach der Historie

Wenn Schicksal und Wiederholung die eigentliche Geschichtlichkeit des Menschen konstituieren, kann die *eigentliche Geschichte* ihre wesentliche Orientierung weder in der Vergangenheit noch in dem aus der Bindung an Vergangenes bestimmten Heute haben. Geschichte gewinnt ihre Grundorientierung entsprechend dem Primat der Zukunft (§ 65) aus dem Vollzug des entschlossenen Auf-sich-zukommens. Denn die vorlaufende Entschlossenheit ist es, welche frei macht für die Wiederholung dagewesener Existenzmöglichkeiten. Sie leitet den Blick in die Geschichte, so daß das im vormals Wirklichen verborgene Mögliche in einer produktiven Weise erwidernd zum Aufweis gelangt. Einzig über die existenziale Zukunft erschließt sich das Dasein den Zugang zur existenzialen Vergangenheit und also die eigentliche Geschichte als Geschehen des Daseins. In diesem Sinne erweist sich die eigentliche Zeitlichkeit als Bedingung der Möglichkeit der eigentlichen Geschichtlichkeit, und dies so, „daß der Tod [...] die vorlaufende Existenz auf ihre *faktische* Geworfenheit zurückwirft und so erst der *Gewesenheit* ihren eigentümlichen Vorrang im Geschichtlichen verleiht" (386).

7 Ricoeur sieht die methodologische Funktion des Begriffs der Wiederholung darin, „die Waage, die durch den Gedanken des überlieferten Erbes zur Gewesenheit hin ausschlug, wieder ins Gleichgewicht zu bringen, daß heißt den Primat der vorlaufenden Entschlossenheit noch im Herzen [...] des Vergangenen [...] wiederaufzurichten" (1991, 122 f.). Zur Wiederholung vgl. weiterhin Figal 2000, 321–325.

Mit anderen Worten ist das *„eigentliche Sein zum Tode, das heißt die Endlichkeit der Zeitlichkeit, [...] der verborgene Grund der Geschichtlichkeit"* (386), weshalb nur, „wenn im Sein eines Seienden Tod, Schuld, Gewissen, Freiheit und Endlichkeit dergestalt gleichursprünglich zusammenwohnen wie in der Sorge, [...] es im Modus des Schicksals existieren, das heißt im Grunde seiner Existenz geschichtlich sein [kann]" (385). Das bedeutet, daß Geschichte aufgrund der von Schicksal und Wiederholung konstituierten eigentlichen Geschichtlichkeit in den Entwurfsraum des Daseins einrückt und als solche eigentlich nur vollzogen wird von jenen, die in den Tod vorlaufen. Denn nur sie sind im Austrag der endlichen Freiheit fähig zum „vorlaufend sich überliefernden Wiederholen des Erbes von Möglichkeiten" (390).

Maß für die Zueignung der Geschichte ist die *Eigentlichkeit der Existenz*. Das zeigt sich im Blick auf das uneigentliche Existieren, das, sofern Geschichtlichkeit zum Sein des Daseins gehört, ebenfalls geschichtlich sein muß. Allerdings ist hier der Zugang zur Geschichtlichkeit verstellt aufgrund dessen, was Heidegger die „ontologische Rückstrahlung des Weltverhältnisses auf die Daseinsauslegung" (16) nennt, mit der Folge, daß derjenige, der nicht im existenzial-ontologischen Sinne geschichtlich zu denken vermag, die Historie als Wissenschaft nicht aus ihrer ontologischen Herkunft aus der Geschichtlichkeit des Daseins fassen kann. Daher beabsichtigen §§ 76–77, die Historie unter die Maßgabe des existenzial-ontologischen Begriffs von Geschichtlichkeit und Geschichte zu bringen, indem nach „der ontologischen Möglichkeit des Ursprungs der Wissenschaften aus der Seinsverfassung des Daseins" (392) gefragt wird. Heidegger liefert hier seinen Beitrag zur Debatte um den theoretischen Status der Geisteswissenschaften, der nach Ricoeur allerdings eher eine Verabschiedung der Geisteswissenschaften betreibt und folglich kaum „Licht auf das [gegenüber der Unterordnung der Historie unter die eigentliche Geschichtlichkeit] umgekehrte Problem des Übergangs von der Gewesenheit zur historischen Vergangenheit werfen" (Ricoeur 1991, 128) kann.

Worum es Heidegger geht, erhellt sein Rekurs auf Nietzsches Unterscheidung einer antiquarischen, monumentalen und kritischen Geschichte, die er positiv würdigt, da die Dreiteilung „in der Geschichtlichkeit des Daseins vorgezeichnet" (396) sei. Für ihn läßt dies die Vermutung zu, daß Nietzsche „mehr verstand, als er kundgab" (396), sofern die eigentliche Geschichtlichkeit „das Fundament der möglichen Einheit der drei Weisen der Historie" (397) abgibt. Zu einer klaren Erkenntnis kam es für Heidegger bei Nietzsche noch nicht, da der Grund des Fundamentes einer eigentlichen Historie sich erst im Aufweis der Zeitlichkeit als existenzialem

Seinssinn der Sorge zeigt. Eine Ahnung dieser Zusammenhänge billigt er auch Dilthey zu, dessen Briefwechsel mit Yorck der § 77 im Exzerpt bietet. Die eigene Position findet Heidegger mehr durch Yorck bestätigt (vgl. Gadamer 1987, 420 f.), insbesondere durch dessen „Herausarbeitung der ‚generischen Differenz zwischen Ontischem und Historischem'" (403), die ihn zu der Forderung führt, im Sinne einer den Wissenschaften vorausspringenden und sie leitenden Logik „positiv und radikal die verschiedene kategoriale Struktur des Seienden, das Natur, und des Seienden, das Geschichte *ist* (des Daseins) herauszuarbeiten" (399).

Wie immer Anlehnungen und Abgrenzungen zu gewichten sind, unzweifelhaft ist, daß die in den §§ 72 und 75–77 vorgelegten Analysen darauf zielen, sowohl die Epistemologie der Geisteswissenschaften wie auch das alltägliche Verständnis von Geschichte im Blick auf ihre sachangemessene kategoriale Selbstausbildung unter die Führung der existenzialen Analytik des Daseins zu stellen. Denn das Geschehen der Geschichte ist eines des In-der-Welt-seins, d. h. die „These von der Geschichtlichkeit des Daseins sagt nicht, das weltlose Subjekt sei geschichtlich, sondern das Seiende, das als In-der-Welt-sein existiert" (388), wozu konstitutiv gehört, daß „das schicksalhafte Dasein als In-der-Welt-sein wesenhaft im Mitsein mit Anderen existiert" (384). Im gegebenen Zusammenhang heißt das, daß das Geschehen des Daseins in diesem Sinne ein ‚Mitgeschehen' ist, das terminologisch als „*Geschick*" (384) bestimmt wird und „das Geschehen der Gemeinschaft, des Volkes" (384) bezeichnet.

11.5 Geschick – Gemeinschaft – Volk

Der abrupte Übergang vom schicksalhaften Geschehen des Daseins zum Geschehen der Gemeinschaft scheint die Ansicht zu bestätigen, daß „Heideggers Fragen nach der Gemeinschaft zum Unbefriedigendsten seines Werkes gehört [...] [und] gewiß nicht durch den Handstreich einer unvermittelten Einführung des Volksbegriffes zu lösen" (Pöggeler 1990, 420) ist. Aber beschränkt Heidegger sich wirklich darauf, „den Gedanken einer Homologie zwischen gemeinschaftlichem Geschick und individuellem Schicksal nahezulegen" (Ricoeur 1991, 121)? Ohne Frage sind die gemeinschaftliches Geschehen erläuternden Begriffe nicht wirklich eingeführt, so daß dem Gedankengang konzeptionelle Plausibilität zu mangeln scheint. So ist z. B. *das Geschick* umstandslos als Phänomen der Eigentlichkeitssphäre angesetzt, was die Analyse des Mitseins, die im Man verstärkt Verfallsformen aufweist, nicht gerade nahelegt. Auch im Kontext der exi-

stenzial gefaßten Geschichtlichkeit gewinnt Gemeinschaft ihre positive Kontur unmittelbar nur in der Absetzung gegenüber Positionen der Intersubjektivitätstheorie. Und ist nicht in der Zentrierung der Analyse auf die vorlaufende Entschlossenheit der ursprüngliche Ansatz von Geschichtlichkeit und Geschichte mit dem Tod auf jenes Phänomen zugespitzt, das als „unbezügliche Möglichkeit" (250) das Dasein aus allen Beziehungen zu Anderen herauslöst?

Wohl trifft das zu, allerdings nur insofern, als in der Seinsmöglichkeit des Todes einzig jene Bezüge zum Mitdasein gelöst sind, die dieses eigenste unüberholbare Seinkönnen des Menschen auf Vorstellungen der öffentlichen Ausgelegtheit des Man ausrichten (vgl. Dallmayr 1980). Damit ist noch nicht das Mitsein als solches aufgehoben, denn die Entschlossenheit zu sich selbst ist nur als In-der-Welt-sein eigentlich und darf also in der unbezüglichen Möglichkeit des Todes nicht als freischwebendes Ich aufgefaßt werden (§ 60). Daher betont Heidegger, daß als „unbezügliche Möglichkeit [...] der Tod [zwar vereinzelt], aber nur, um als unüberholbare das Dasein als Mitsein verstehend zu machen für das Seinkönnen der Anderen" (264), was heißt, „die mitseienden Anderen ‚sein' zu lassen in ihrem eigensten Seinkönnen und dieses in der vorspringend-befreienden Fürsorge mitzuerschließen" (298). Damit ist die Gemeinschaft der Menschen in ihrem entschiedensten Füreinander aus der Sterblichkeit her gedacht. Insofern ist der Übergang vom Einzelnen zur Gemeinschaft im § 74 in der Binnenführung des Heideggerschen Gedankenganges schlüssig – ob er nur so sinnvoll und möglich ist, ist damit keineswegs ausgemacht. Um hier klarer zu sehen, muß der Ansatz der Gemeinschaft deutlicher werden.

Im § 34 wird das „existenziale Offensein des Daseins als Mitsein für den Anderen" (163) als ein Hören-auf bestimmt, wobei in der so gestifteten Gemeinschaft dieses Hören „die primäre und eigentliche Offenheit des Daseins für sein eigenstes Seinkönnen" (163) konstituiert, und zwar als „Hören auf die Stimme des Freundes, den jedes Dasein bei sich trägt" (163; vgl. Michalski 1997, 222–226). Der Relativsatz liest sich als Hinweis, daß der interexistenzielle Bezug des Ich zum Du in der als schicksalhaft erfahrenen Gemeinschaft des Freundes keineswegs die fundamentale Vereinzelung überschreitet bzw. aufhebt, wenngleich mein bzw. sein Sich-zu-sich-verhalten bedingt ist durch unser mithaft geteiltes In-der-Welt-sein, weshalb *Dasein gleichursprünglich Mitsein* ist.

Im Zusammenhang von Geschichtlichkeit und Mitsein mit Anderen sind folgende Aspekte genauer zu beachten. Das Mitsein qua existenzial-aprioirischer Struktur der Koexistenzialität ist im ontisch existenziellen Vollzug realisiert in dem unumgänglichen Faktum, daß Dasein immer schon *Mit-*

dasein mit Anderen ist, was im Blick auf die Koexistenzialität heißt, daß sie ihre Wirklichkeit als existenzial-apriorische Interexistenzialität hat. Existiert Dasein qua Mitsein als Mitdasein, dann konjungiert sich das existenzial-ontologische *ipse* nicht länger mehr in der Weise des traditionellen *ego*. Und wo kein Platz mehr für das im *ego* gedachte Subjekt ist, gibt es nach Esposito (1997, 553 f.) auch keinen Platz für einen als *alter ego* verstandenen Anderen. Insofern darf Ko- qua Interexistenzialität nicht verwechselt werden mit der traditionellen Intersubjektivität.

Heideggers Ansatz fordert im Blick auf die in der Koexistenzialität formulierte Bedingung der Möglichkeit dafür, daß der Mensch als Mitdasein nur in einer Welt des Mitseins auf sein eigenes In-der-Welt-sein freigegeben wird, von sich her für eine Aufklärung der mitmenschlichen Lebensverhältnisse und ihrer Konstitutionsbedingungen eine *hermeneutische Ontologie der Interexistenzialität*. Ihren ontologischen Rang qualifiziert er im Verhältnis zur Fundamentalontologie als *Metontologie* (vgl. GA 26, 199–202). Metontologien legen als existenzial ausgearbeitete regionale Ontologien z. B. die Strukturen, wie sie soziale Praxis konstituieren, frei und bearbeiten u. a. Themenbereiche von Anthropologie, Soziologie oder Psychologie. Mit anderen Worten bietet der fundamentalontologische Ansatz der Koexistenzialität durchaus eine konstruktive Möglichkeit zur Ausbildung einer Metontologie des sozialen Lebens, die Heidegger in *Sein und Zeit* aber nicht allein aus Gründen der Selbstbeschränkung unterbietet. Nach Rentsch liegen die Ursachen, die *Sein und Zeit* an einer phänomenal zureichenden Konstitutionsanalyse der Interexistenzialität und d. h. am strukturellen Aufweis des „kommunikativen Horizont[es] apriorischer Interexistentialität" (Rentsch 1991, 149) scheitern läßt, tiefer. So hat Heidegger u. a. kein positiv konnotiertes Verständnis von Öffentlichkeit. Nahezu durchgehend wird sie vom Man, also der Uneigentlichkeit her gefaßt. Aus dieser Engführung kann sich kein konstruktives Verständnis für politische Zusammenhänge und die Strukturierung gesellschaftlicher Prozesse ausbilden, was einen bemerkenswerten Rückfall hinter Möglichkeiten seiner frühen Lebensweltphänomenologie signalisiert (vgl. Gander 2001).

Gegenüber dem im deprivativen Modus des uneigentlichen Man vollzogenen öffentlichen Miteinandersein faßt Heidegger das aus dem Schicksal gedachte „Geschehen des Daseins im Mitsein mit Anderen" (386) terminologisch als *Volk* (vgl. Vetter 1991). Die Zugehörigkeit zum als Volk gedachten Geschick bestimmt sich so, daß aus ihm „die Schicksale im vorhinein schon geleitet" (384) sind, sofern sie aufgrund der im Mitsein (Koexistenzialität) ursprünglich gestifteten Seinsmöglichkeit des Miteinander (Interexistenzialität) ihr mithaftes In-der-Welt-sein als den Möglich-

keitsraum des überlieferten Erbes teilen. So übernimmt der Einzelne seine geschickhafte Zugehörigkeit zum Volk i. S. eines darin faktischen geschichtlichen Erbes als die ihm vorgegebene Bedingtheit seiner Geworfenheit. In der Wiederholung vermag er „hinsichtlich seiner Verhaftung an das überkommene Erbe" (386) dieses und also mithin die eigene Zugehörigkeit zum Geschick, das im Volk seine Konkretion ins Eigentliche erfährt, ausdrücklich zu erschließen.

Da im Geschick als ursprünglicher Versammlung der Schicksale die ausdrückliche Zueignung je schon mithaft ist, bestimmt Heidegger eine der beiden Weisen, in der die Macht des Geschicks und also Erbes freigesetzt wird, als *Mitteilung* (384). Als Artikulation der aus dem Erbe überlieferten geschichtlichen Existenzmöglichkeiten verweist sie den Einzelnen in den Umkreis seiner *Generation*, die im Diltheyschen Sinne eines zwischen der kalendarischen äußeren Zeit und der inneren Zeit des psychischen Lebens Vermittelnden den Spielraum der Verständigung untereinander öffnet und durch biologische wie soziale Zugehörigkeit zur selben Generation in einer Generationenfolge auch regelt. Was sich hier als Möglichkeit einer Kommunikation abzeichnet, und zwar im Übergang von der endlich-eigentlichen Zeitlichkeit zu einer öffentlichen Geschichtlichkeit, deren Öffentlichkeitscharakter nicht mehr vom Man her gefaßt wird, verbleibt bei Heidegger im Rahmen dieser Andeutung.

Daneben etabliert er als zweite Weise den *Kampf*. Dieser von Jaspers inspirierte Begriff formuliert die entschlossene Haltung des Einzelnen, in der er im ‚Modus des Schicksals' existierend sein ihm überliefertes Erbe aus dem Geschick freisetzt und darin eigentliches Selbstsein und Volk konstitutiv ineinander verbindet. Was in *Sein und Zeit* nur knappe Erwähnung findet, hat Heidegger im Sommer 1934 einer weiterführenden Analyse unterzogen. An einer zentralen Stelle heißt es: „*Wie* das Wir jeweils ist, ist abhängig von unserer Entscheidung [die Heidegger aus der Entschlossenheit her denkt], gesetzt, daß wir uns entscheiden. In dem Augenblick, in dem wir das Wir als entscheidungshaftes begriffen haben, ist auch die Entscheidung über unser Selbstsein gefallen. [...] Wer sind wir selbst? Antwort: das Volk" (GA 38, 59).

Wie die Vorlesung zeigt, hat Heideggers Begriff des Volkes nichts mit der rassistisch-völkischen Weltanschauung der Nationalsozialisten gemein. Und doch erhellt die Weise, wie hier das geschichtliche Sein des Volkes bestimmt wird, weshalb er „das Risiko einer Vergeistigung des Nazismus auf sich genommen hat" (Derrida 1988a, 48; s. a. Pöggeler 1991) und nach Löwiths Erinnerung noch 1936 betonte, daß er in der Geschichtlichkeit die Grundlage für seinen politischen Einsatz gesehen habe (Löwith 1986,

57). Um einen zentralen Aspekt herauszugreifen: In der Bestimmung des Volkes, d. h. seines Grundverhältnisses als Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit wird für Heidegger das neuzeitliche Subjektsein gesprengt, in dessen Konstitutionsphase sich eine Neuordnung innerhalb der sozialen Orientierung des Menschen ereignete, die Gestalt und Charakter der Gesellschaft annahm (vgl. GA 38, § 28). Von daher kann Heidegger die ursprüngliche Gemeinschaft, in der sich das geschichtliche Sein des Volkes ausprägt, nicht in einem positiven Begriff von Gesellschaft bzw. gesellschaftlichem Zusammenleben artikulieren. Im Blick auf seine eigentliche Konkretion deutet er das *geschichtliche Sein des Volkes als Staat*, der für ihn keine ‚Organisationsform einer Gesellschaft' ist. Da einzig Mensch, Volk, Staat ein geschichtliches Wesensverhältnis konstituieren, sieht er im Staat „das Wesensgesetz des geschichtlichen Seins, kraft dessen Fügung erst das Volk geschichtliche Dauer, d. h. die Bewahrung seiner Sendung und den Kampf um seinen Auftrag sich sichert [...] Der Staat *ist* nur, sofern und solange die Durchsetzung des Herrschaftswillens geschieht, der aus Sendung und Auftrag entspringt und umgekehrt zu Arbeit und Werk wird" (GA 38, 165). Für den Einzelnen heißt das, daß die Freiheit des geschichtlichen Selbstseins „in sich Ermächtigung des Staates als des Wesensgefüges einer geschichtlichen Sendung [ist]" (GA 38, 164), die als ‚Kunde der Geschichte' dem zuteil wird, der in der Entschlossenheit zu sich selbst steht, denn „nur er kann und darf die Unumgänglichkeit des geschichtlichen Seins wissen" (GA 38, 161).

Aus dieser dezionistischen Grundhaltung gewinnt Heideggers politische Option ihre treibende Kraft. Ihre Motivation bezieht sie philosophisch aus der existenzialen Struktur, daß sich Dasein in seinem Schicksal je schon auf das Geschick bezieht, was in den Vollzugsmodi von Mitteilung und Kampf das geschichtliche Geschehen des Daseins in Generation und Volk als übergreifende ursprüngliche Gemeinschaftsformen konstituiert. Hier ergibt sich ein Problem. Es fragt sich, wie der Einzelne sich in die ihn übergreifenden Zusammenhänge einstellt. Eine Lösung bietet Heidegger in *Sein und Zeit* nicht. Es bleibt „eine Leerstelle, die auf unterschiedliche Weise ausgefüllt werden konnte" (Pöggeler 1991, 336). Die Form, wie Heidegger dies tat, zeigt, daß er für sich die Lücke einer politischen Philosophie konzeptionell nicht zu schließen vermochte.[8] Denn das Sicheinstellen in übergreifende Gemeinschaften fordert die Ausbildung von Sozialformen und -praktiken, die sich in Prinzipien des Rechts formatieren

8 Daß sein eigenes Unvermögen nicht notwendig die Konzeption der Existenzialontologie für diesen Phänomenkomplex diskreditiert, zeigen u. a. H. Arendts Arbeiten.

und in gesellschaftlichen Institutionen bewähren müssen. Eine in diesem Sinne differenziert ausgearbeitete Phänomenologie des sozialen als gesellschaftlichen Lebens sucht man bei Heidegger vergeblich. Ein entscheidender Grund für dieses materiale Defizit liegt strukturell in der „thanatologischen Engführung" (Rentsch 1991, 145) seiner Analysen, selbst dort, wo es primär um Gemeinschaft geht.[9]

Traditionell wird der Bereich interaktionsorientierter Lebensformen (Familie, Gesellschaft, Staat), auf die sich politische Philosophie bezieht, im Begriff des *Geistes* gefaßt und bekanntlich so bei Hegel als Sphäre der Sittlichkeit abgehandelt. Wo aber in „Sein und Zeit" Hegel thematisiert wird (§ 82), erscheint er als Protagonist der uneigentlichen Geschichtlichkeit. Aus ihrem Bezug auf innerweltlich Seiendes konstituiert sich Welt-Geschichte als innerzeitiges Geschehen, in dem „die ursprüngliche Erstrecktheit des Schicksals verborgen" (391) ist. Nach Heidegger kennzeichnet dies Hegels Position. Denn für ihn setzt Hegel in seiner Bestimmung der geschichtlichen Verwirklichung des Geistes Zeit i. S. „der schlechthin nivellierten Weltzeit" (435) an. Daraus schließt er, daß bei Hegel diese wie ein Vorhandenes dem Geist gegenübersteht mit der Folge, daß im Verhältnis beider die „Zeit [...] den Geist gleichsam aufnehmen können [muß]" (428). Diese Annahme, wonach Zeit und Geist als zwei getrennte Regionen vorgestellt werden müssen, erweist sich bei näherer Betrachtung der Kontexte, aus denen die Hegel-Zitate herausgeschnitten sind, eher als eine Heideggersche Konstruktion (s. Luckner 1997, 176–179) mit Konsequenzen für die Interpretation des zentralen Sachverhalts von § 82. Denn für Heidegger folgt aus dieser Gegenstellung, daß „der Geist *allererst* in ‚die Zeit' fallen muß" (435). Wohl erkennt er, daß Hegels Denken „aus der Anstrengung und dem Kampf um ein Begreifen der ‚Konkretion' des Geistes" (435) seine innere Führung erhält. Aber er sieht nicht, daß das in die Zeit Fallen eine Bewegung des sich Vermittelns mit und in der Welt ist, demzufolge Geist für Hegel in einer funktionalen Entsprechung zu dem steht, was Heidegger als „ursprüngliche Zeitigung" (436) denkt und dessen Zeitigungsweise Hegel im Begriff als „sich begreifende Begriffenheit des Selbst" (433) faßt. Was im gegebenen Kontext von Hegel als Zeit angesprochen wird, meint nicht, wie Heidegger suggeriert, dessen eigenen

9 Anschaulich wird dies, wenn Heidegger in prononciertem Gegenhalt zu Gesellschaftsmodellen, die auf Vertrag und Verabredung basieren, als Paradigma der ursprünglichen Gemeinschaft die durch die Nähe zum Tod konstitutierte „Kameradschaft der Frontsoldaten" wählt (vgl. GA 39, 72 f.).

philosophischen Zeitbegriff. Wie der Zusammenhang der zitierten Hegel-Stellen zeigt, bedeutet Zeit hier Naturzeit. Und wo sich bei Hegel Zeit auf die ‚abstrakte Subjektivität' bezieht, bezeichnet sie als Phänomen das, was von Heidegger her sich als „vulgäres Zeitverständnis" bestimmen ließe, gegen deren Macht sich auch Hegel im Sinne seiner als Geist gedachten Zeitigung wendet, die qua Auslegung des Geistes als Geschichte in die Zeit fällt.

11.6 Die Charaktere der Weltzeit und ihre Fundierung in der Zeitlichkeit

Für Heidegger bleibt Hegels Zeitbegriff „die radikalste [...] Ausformung des vulgären Zeitverständnisses" (428), das er von Aristoteles sich herschreiben sieht.[10] Der *vulgäre Zeitbegriff* schließt an die Vorstellung von der „Zeit als einer endlosen, vergehenden, nicht umkehrbaren Jetztfolge" (426) an. Sie auf den Begriff gebracht zu haben, ist die Leistung der traditionellen Zeittheorien, für die Heidegger keine Möglichkeit sieht, Anschluß an die horizontal ekstatische Zeitlichkeit zu gewinnen. Daß deshalb die gewöhnliche Zeitvorstellung keineswegs ohne Bezug zur Zeitlichkeit bleibt, verdeutlichen die Analysen des *6. Kapitels*, das weit mehr die Untersuchung des 4. als des 5. Kapitel fortschreibt, was sich durch die Vorlesung des Sommers 1927 bestätigt (GA 24, vgl. v. Herrmann 1991b).

Für die die Untersuchung abschließenden Überlegungen heißt das, daß die Gedankengänge des Schlußkapitels nur insoweit thematisch werden, als sie Antwort bieten auf das, was im Umfeld von Geschichtlichkeit und Geschichte mit Blick auf die Zeit als Innerzeitigkeit bereits angezeigt wurde. Im § 72 hatte Heidegger den Weg der Ableitung der Geschichtlichkeit aus der ursprünglichen Zeitlichkeit dadurch gerechtfertigt, daß es nur so gelänge, „der vulgären Charakteristik des Geschichtlichen mit Hilfe der Zeit der Innerzeitigkeit die scheinbare Selbstverständlichkeit und Aus-

10 Zur Aristoteles-Hegel-Linie vgl. Derrida 1988b, 53–84. Auf die historische Ausfaltung der behaupteten Genesis kann nicht näher eingegangen werden. Dies forderte u. a. eine detaillierte Auseinandersetzung mit Heideggers origineller Aristoteles-Zueignung. Zudem müßte die Konzeption der ‚vulgären Zeit' als Jetzt-Zeit, wie er sie für Philosophie und Wissenschaft als verbindlich ausgibt, mit Blick auf ihren Geltungsanspruch gespiegelt werden im Gang der Entwicklungen und Tendenzen, die die Zeit-Theorie seither genommen hat. Daß sich dabei von phänomenologischer wie hermeneutischer Seite hinsichtlich Heideggers Festschreibungen Diskussionsbedarf ergibt, belegen u. a. Ricoeurs (1991, 139–156) Ausführungen.

schließlichkeit zu nehmen" (377). Hauptadressat der Kritik ist der Ausschließlichkeitsanspruch, was darauf deutet, daß es einen Ansatzpunkt geben könnte, von dem aus die gewöhnliche Auslegung des zeitlichen Charakters der Geschichte innerhalb ihrer Grenzen zu ihrem Recht gelangt. Ihn freizulegen gelingt, wenn „Geschichtlichkeit und Innerzeitigkeit als gleichursprünglich" (377) aufgewiesen werden, d. h. der Nachweis erfolgt, wie Zeit als Innerzeitigkeit aus der Zeitlichkeit entspringt. Hierfür muß gezeigt werden, „wie das Dasein *als* Zeitlichkeit ein Verhalten zeitigt, das sich in *der* Weise zur Zeit verhält, daß es ihr Rechnung trägt" (405). Auf dieses „elementare Rechnen mit der Zeit" (404), das der expliziten Zeitrechnung vorausgeht, konzentriert sich die Erörterung, sofern mit dem Aufweis des spezifischen Charakters des Zeitverhaltens der Ursprung des Besorgens der Zeit aus der Zeitlichkeit aufzuweisen möglich ist, und zudem sich damit die Tendenz seiner Nivellierung in Richtung des vulgären Zeitbegriffs anzeigt, der nicht mit dem natürlichen Zeitverhalten identisch ist. Da zum umsichtigen Besorgen als Sein-bei im existenzialen Sinne Welt gehört, bestimmt er die besorgte Zeit terminologisch als *Weltzeit* (404). Ihre Merkmale sind im Blick auf das in seiner Zeitlichkeit als ‚gewärtigendbehaltendes Gegenwärtigen' (§ 69) bestimmte umsichtige Besorgen *Datierbarkeit*, *Spanne* und *Öffentlichkeit*.

Das natürliche Zeitverhalten, in dem sich das Dasein in seinen Verhaltungen bewegt, läßt sich als „unthematisches Vollzugsverständnis" (v. Herrmann 1991b, 26) charakterisieren. Es spricht sich aus im ‚dann', ‚damals' oder ‚jetzt'. Zu beachten ist, daß im natürlichen Zeitverhalten diese Charaktere nicht i. S. des vulgären Zeitbegriffs als Abfolge von Jetzt-Punkten verstanden werden. Es handelt sich vielmehr um ein *‚dann, wann'*, ein *‚damals, als'* und *‚jetzt, da'*. Im ‚Rechnen mit der Zeit' als besorgendem Verhalten zur Zeit ist der Bezugscharakter „die *Datierbarkeit*" (407). Wie die Analyse des ‚Uhrzeuggebrauchs' (§ 80) zeigt, geht diese ursprüngliche Datierung dem kalendarischen Datum voraus. Dabei erweist sich im umsichtigen Besorgen das ‚dann, wann', das ‚damals, als' oder ‚heute, da' als eine *Zeit zu*. Dasein datiert „die Zeit, die es sich nehmen muß, aus dem, was im Horizont der Überlassenheit an die Welt innerhalb dieser begegnet als etwas, womit es für das umsichtige In-der-Welt-sein-können eine ausgezeichnete Bewandtnis hat" (412). Die Struktur der Datierbarkeit als Zeitangabe des alltäglichen Zeitverhaltens i. S. der Zeit-zu wird „zum elementarsten Beweis für die Herkunft des Ausgelegten aus der sich auslegenden Zeitlichkeit" (408). Denn Dasein verhält sich zum bewandtnisbestimmten Seienden, wie die Zeitlichkeitsanalysen zeigten, aufgrund der Verfaßtheit als ‚gegenwärtigend behaltendes Gegenwärtigen' so, daß im

Jetzt-Sagen je schon, wenngleich unthematisch, „das Dasein ihm selbst als In-der-Welt-sein erschlossen und ineins damit innerweltlich Seiendes entdeckt ist" (408). Mit anderen Worten hat aufgrund des ekstatischen Charakters der Gegenwart die Datierbarkeit ihren ursprünglichen Bezug aus dem in der Erschlossenheit des Welthorizontes begegnenden Seienden als z. B. ‚jetzt, da – ich dies schreibe'. Entsprechendes gilt für ‚dann' und ‚damals'.

Dieser Bedeutsamkeitsbezug ist es, der vom vulgären Zeitbegriff, den § 81 in seiner Genesis nachzeichnet, übersprungen wird zugunsten des reinen Jetzt-Punktes. Darin erkennt Heidegger eine Nivellierung der aus der Zeitlichkeit entfalteten vollen Struktur der Weltzeit. Insofern gehört die vulgäre Zeitvorstellung zur alltäglichen Seinsart des verfallenden Daseins. Das bedeutet, daß auch der vulgäre Zeitbegriff als diese nivellierende Verdeckung ihren Rechtsgrund aus der Zeitlichkeit gewinnt. Anschluß hält der vulgäre Zeitbegriff und seine theoretische Reflexion (s. Augustinus) vor allem an den zweiten Strukturcharakter der Weltzeit, d. i. ihre *Gespanntheit*, die in konstitutiver Verknüpfung mit der Datierbarkeit als *Zeitspanne* (‚während', ‚bis dahin', ‚seitdem') erscheint. Wenngleich im Horizont des besorgenden Verhaltens angesprochen und also unerkannt, zeigt sich darin „die ekstatische *Erstrecktheit* der geschichtlichen Zeitlichkeit" (409).

Sofern Dasein nur als Mitsein existiert, heißt das für das natürliche Zeitverhalten des umsichtigen Besorgens, daß das ‚jetzt', ‚damals', ‚dann' der Weltzeit von vornherein im Miteinander-in-der-Welt geteilte Zeit ist. Diesen ursprünglichen Strukturcharakter nennt Heidegger *Öffentlichkeit*, insofern die „ausgelegte, ausgesprochene Zeit des jeweiligen Daseins [...] als solche auf dem Grunde seines ekstatischen In-der-Welt-seins je auch schon *veröffentlicht* [ist]" (411). So erweist sich die öffentliche Zeit als diejenige, ‚in der' innerweltlich Vor- und Zuhandenes begegnet, was ihn dazu veranlaßt, dieses nichtdaseinsmäßige Seiende terminologisch „innerzeitiges" (412) zu nennen. In einer Auslegung der aus der Weltzeit konstituierten Innerzeitigkeit des Zu- und Vorhandenen sieht er die Möglichkeit, ein ursprünglicheres Verständnis des Wesens der öffentlichen Zeit zu gewinnen. Die folgenden leicht nachvollziehbaren Analysen zur Zeitmessung als „ausdrückliche Veröffentlichung der besorgten Zeit" (415; vgl. Figal 2000, 295–307) führen ihn zu der Einsicht, daß das alltägliche sich Zeit nehmende und gebende Besorgen „‚die Zeit' am innerweltlich Seienden, das ‚in der Zeit' begegnet" (420), findet.

Damit ist die Spur zum vulgären Zeitbegriff gelegt, zu dem die Analyse mit dem nächsten Paragraph übergeht. Unter den gegebenen Vorzeichen ist dieser Weg stimmig. Dennoch bleibt ein Problem hinsichtlich der gemachten Voraussetzungen ungelöst. Es stellt sich nämlich die Frage, ob

die Öffentlichkeitsstruktur der Weltzeit allein anhand der besorgten Zeit aufgewiesen werden sollte. Umreißt das, was Heidegger mit Datierbarkeit, Gespanntheit und Öffentlichkeit als zur so strukturierten Welt selbst gehörig im Sinne eines a priori fungierenden existenzialen Strukturzusammenhangs faßt und für die Weltzeit qua *besorgter Zeit* entfaltet, schon das Ganze des aus dem Seins- und Weltverständnis der Existenz her zu erhellenden natürlichen Zeitverhalten? Müßte ein aus dem Mitsein her gedachtes interexistenziales Verhalten wirklich das Strukturmoment der Öffentlichkeit im Ansatz bereits einzig i. S. der „öffentlichen durchschnittlichen Verständlichkeit" (410) in Blick nehmen? Hier zeigen sich ähnliche Probleme, wie sie im 5. Kapitel begegneten. Sie erweisen sich im Binnenhorizont der Heideggerschen Konzeption zumindest auf der Ebene ihrer Durchführung als ungelöst. Ein dadurch inspiriertes Weiterfragen wird in der Relektüre des in *Sein und Zeit* vorgelegten Programmentwurfes weder hagiographisch noch inquisitorisch, sondern getreu dem alten *Sapere aude!* nüchtern sich in kritischer Analyse um Korrektur und Ergänzung mühen. Sie betriebe mithin noch immer das, was Heidegger am Schluß von *Sein und Zeit* (§ 83) für seine philosophische Konzeption im ganzen geltend macht: daß phänomenologische Ontologie auszugehen hat „von der Hermeneutik des Daseins, die als Analytik der *Existenz* das Ende des Leitfadens alles philosophischen Fragens dort festgemacht hat, woraus es *entspringt* und wohin es *zurückschlägt*" (436).

Literatur

Blust, Franz-Karl 1987: Selbstheit und Zeitlichkeit. Heideggers neuer Denkansatz zur Seinsbestimmung des Ich, Würzburg

Brandner, Rudolf 1994: Heideggers Begriff der Geschichte und das neuzeitliche Geschichtsdenken, Wien

Dallmayr, Fred R. 1980: Heidegger on Intersubjectivity. In: Human Studies 3, 221–246

Derrida, Jacques 1988a: Vom Geist. Heidegger und die Frage, Frankfurt/M.

Derrida, Jacques 1988b: Ousia und gramme. Notiz über eine Fußnote in „Sein und Zeit", in: ders.: Randgänge der Philosophie, hrsg. von P. Engelmann, Wien

Esposito, Roberto 1997: Die ursprüngliche Gemeinschaft, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 45. Jg., H. 4, 551–558

Figal, Günter 2000: Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit, 3. Aufl., Weinheim

Gadamer, Hans-Georg 1987: Der eine Weg Martin Heideggers, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 3, Tübingen, 417–430

Gander, Hans-Helmuth 2001: Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger, Frankfurt a. M.

Gethmann, Carl Friedrich 1974: Verstehen und Auslegung. Das Methodenproblem in der Philosophie Martin Heideggers, Bonn

Heinz, Marion 1982: Zeitlichkeit und Temporalität. Die Konstitution der Existenz und die Grundlegung einer temporalen Ontologie im Frühwerk Martin Heideggers, Würzburg-Amsterdam

Herrmann, Friedrich Wilhelm von 1991a: Heideggers „Grundprobleme der Phänomenologie". Zur „Zweiten Hälfte" von „Sein und Zeit", Frankfurt a. M.

Herrmann, Friedrich Wilhelm von 1991b: Der Zeitbegriff Heideggers. In: Mesotes. Supplementband: Martin Heidegger, 22–34

Löwith, Karl 1986: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht, Stuttgart.

Luckner, Andreas 1997: Martin Heidegger: „Sein und Zeit". Ein einführender Kommentar, Paderborn-München-Wien-Zürich

Michalski, Mark 1997: Fremdwahrnehmung und Mitsein. Zur Grundlegung der Sozialphilosophie im Denken Max Schelers und Martin Heideggers, Bonn

Pöggeler, Otto 1990: Der Denkweg Martin Heideggers. 3. erw. Auflage. Pfullingen

Pöggeler, Otto 1991: Heidegger und die politische Philosophie. In: Zur philosophischen Aktualität Martin Heideggers. Hrsg. von D. Papenfuss/O. Pöggeler. Frankfurt a. M., Band. 1, 328–350

Rentsch, Thomas 1991: Interexistenzialität. Zur Destruktion der existenzialen Analytik, in: R. Margreiter/K. Leidlmair (Hg.): Heidegger. Technik-Ethik-Politik, Würzburg, 143–152

Ricoeur, Paul 1991: Zeit und Erzählung, Bd III: Die erzählte Zeit, München

Vetter, Helmuth 1991: Anmerkungen zum Begriff des Volkes bei Heidegger in: R. Margreiter/K. Leidlmair (Hg.): Heidegger. Technik-Ethik-Politik, Würzburg, 239–248

Volkmann-Schluck, Karl-Heinz 1996: Die Philosophie Martin Heideggers. Eine Einführung in sein Denken, hrsg. von B. Heimbüchel, Würzburg